

MIKAEL STENMARK

Gudstro i ett sekulariserat samhälle – om religionens rationalitet¹

I Bibeln och i många andra religiösa urkunder tas Guds existens helt enkelt för given, det finns ingen ambition att söka bevisa eller på annat sätt argumentera för Guds existens. Den stora stridsfrågan i Gamla testamentet gällde snarare vilken Gud man skulle tro på – skulle man tillbedja Javhe eller Baal? På 1500-talet, på Luthers tid, stred man inte längre om vilken Gud man skulle tro på utan i stället gällde diskussionen villkoren för det rätta gudsförhållandet – krävs gärningar eller räcker det med tro allena? Hur skall rättfärdiggörelsen förstås? Protestanter och katoliker hade olika uppfattningar. Dagens situation är däremot radikalt annorlunda. Att det finns en gud tas inte längre för givet, än mindre den kristna Gudens existens. Vi lever i en helt annan kulturell situation än vad Bibelns författare och vad Luther gjorde. Vi är alla en del av, vare sig vi vill det eller ej, inte bara ett pluralistiskt utan också ett sekulariserat samhälle. I denna situation är det inte underligt att många människor ställer sig frågan om det är rimligt eller rationellt att tro på Gud eller att överhuvudtaget vara religiöst engagerad.

Emellertid kan man göra en intressant iakttagelse när frågan om religionens rimlighet eller rationalitet diskuteras i intellektuella kretsar. Man kan ofta skönja två radikalt olika förhållningssätt till problematiken. Mycket grovt sett, har vi å ena sidan, den grundhållning som filosofer och naturvetare i allmänhet intar och å andra sidan, den grundhållning som teologer i allmänhet (och även vissa religionsfilosofer) intar. Syftet med artikeln är att närmare försöka förstå varför naturvetare, filosofer och teologer intar så olika förhållningssätt till frågan om religionens rationalitet, genom att analysera några punkter där de, enligt min mening, missförstår varandra eller bygger sina resonemang på mindre

1 Jag vill rikta ett stort tack till Axel och Margaret Ax:son Johnsons Stiftelse för det finansiella stöd som gjort författandet av denna artikel möjligt.

välunderbyggda antaganden om vad omfattandet av en gudstro ofta innebär. Min förhoppning är att på detta sätt åtminstone delvis kunna överbrygga den klyfta som uppstått mellan dessa olika grupper av intellektuella. Den övergripande målsättningen är att söka finna ett svar på frågan om hur en adekvat diskussion om religionens rationalitet bör utformas.

Artikeln är upplagd så att först ges några konkreta exempel på hur naturvetare, filosofer och teologer närmar sig frågan om det rationella i att tro på Gud idag i ett sekulariserat samhälle. Sedan följer en kritisk utvärdering av dessa olika tillvägagångs- och förhållningssätt.

1. Naturvetare och filosofers förhållningssätt till religionens rationalitet

Naturvetare och filosofer närmar sig ofta frågan om gudstrons rimlighet genom att ta sin utgångspunkt i ett vetenskapligt betraktelsesätt och ställer sig frågan om gudstron kan beläggas eller vederläggas med hjälp vetenskapliga metoder och kriterier: Är gudstron vetenskapligt prövbar? Ett exempel på en naturvetare som resonerar på sådant sätt är biologen Richard Dawkins. Han skriver:

... Jag ger religionerna den komplimangen att se dem som vetenskapliga teorier och ... jag ser Gud som en konkurrerande förklaring av fakta om universum och livet. Detta är säkerligen hur Gud har setts av de flesta teologer under de gångna århundradena och av de flesta vanliga religiösa människor idag. ... Antingen erkänn att Gud är en vetenskaplig hypotes och låt honom utsättas för samma bedömning som alla andra vetenskapliga hypoteser. Eller erkänn att hans status inte är högre än den som feer och älvor har (Dawkins 1995, 46–47).²

Dawkins reser en vetenskaplig utmaning mot religiös tro: Det är endast rationellt att omfatta en gudstro eller en religiös tro om (a) den kan uppfylla samma eller åtminstone liknande krav som vetenskapliga hypoteser i allmänhet uppfyller samt (b) den står sig väl i konkurrensen med vetenskapliga hypoteser. Enligt Dawkins måste således gudstron uppfylla samma eller liknande rationalitetsvillkor som vetenskapliga teorier och åtminstone ha en likvärdig förklaringskapacitet som t.ex. Darwins teori om det naturliga urvalet, för att det skall vara rationellt

2 Samtliga översättningar från engelskan är gjorda av författaren.

att omfatta en sådan tro.

Dawkins har inte fått stå oemotsagd. Bland annat har religionsfilosofen Richard Swinburne i sin bok *Is there a God?* gått i direkt polemik med Dawkins. Även om Swinburne förkastar Dawkins tanke att gudstron och evolutionsteorin skulle vara konkurrerande vetenskapliga teorier, dvs punkt (b) i den vetenskapliga utmaningen, så menar han ändå att det föreligger ”en näraliggande likhet mellan religiösa teorier och storskaliga vetenskapliga teorier” (Swinburne 1979, 3). På samma sätt som vetenskapen förklarar olika fenomen med hjälp av hypoteser om atomer, gener och kvarkar så kan andra (inte samma som Dawkins hävdar) fenomen, menar Swinburne, förklaras av hypotesen ”Gud finns”. Biologer som Dawkins kan med hjälp av evolutionsteorin förklara hur människor och djur utvecklades ur en primitiv ursoppa av materia som formades när jorden kyldes ned för ungefär 4000 miljoner år sedan, men de kan inte förklara varför de biologiska och fysiska regelbundenheter eller lagar som möjliggör denna utveckling finns, varför de är beskaffade som de är, varför just denna ursoppa fanns eller varför någonting överhuvudtaget finns. Dessa fenomen menar Swinburne att gudshypotesen däremot kan förklara och därför är det, trots att tron på Gud inte är en vetenskaplig hypotes, rationellt att omfatta denna tro och gudstron kan således inte likställas med tron på feer eller älvor (Swinburne 1996).

Andra filosofer och naturvetare menar att det är viktigt att vi inte har en alltför snäv syn på vad som utgör godtagbar evidens (eller goda skäl), när vi söker besvara frågan om det är rationellt att omfatta en gudstro eller tror att strikt vetenskapliga kriterier för teorival måste kunna tillämpas. Många argument som vi använder i vardagssammanhang, i politik och inom humaniora uppfyller inte sådana villkor men utgör likväl goda argument. De avvisar därför det första villkoret i den vetenskapliga utmaningen. Filosofen Lars Bergström skriver i sin artikel ”Om tro och vetande” att han tar avstånd från synsättet att det endast är rationellt att tro på sådant som det finns vetenskapliga skäl att hålla för sant:

Jag tror exempelvis att man i allmänhet bör hålla sina löften, att lidande är något ont, att den ontologiska relativismen är falsk, att EU minskar krigsriskerna i Europa, att Dennispaketet är ekonomiskt oansvarigt och att vi inte överlever vår kroppsliga död – men jag

tror inte att jag har (eller att det finns) vetenskapliga skäl för att försantråålla dessa åsikter ... (Bergström 1997, 32).

De filosofer som intar en liknande håållning som Bergström förkastar sååledes även punkt (a) i den vetenskapliga utmaningen. I regel uppställer de i stället en allmån evidentiell utmaning mot religiös tro: Det är rationellt att tro på Gud endast om det finns goda skål (av antingen vetenskapligt, filosofiskt, allmånsmånskligt eller annat slag) att tro att denna övertygelse är sann.

2. Teologers förhåållningssåt till religionens rationalitet

Teologers (och vissa religionsfilosofers) förhåållningssåt till fråågan om religionens rationalitet har, om inte fråågeställningen helt undvikits, ofta varit en helt annan än den som karaktäriserats ovan. En vanligt förekommande ååsikt i denna grupp av intellektuella är att naturvetare och filosofer missförstår gudstrons karaktär och att därååför hela fråågan om religionens rationalitet antingen bör undvikas eller ges en helt annan utformning.

Låt mig ge nåågra exempel på ett såådant förhåållningssåt till fråågan om gudstrons rationalitet. Vincent Brümmer skriver att:

Mellan teologer och filosofer har det ofta funnits en konstig hat-kårlek. ... [F]ilosofer har ofta krååvt att religiösa månnskorer bör rättfåårdiga sina sanningsanspråk genom att anvånåda rationalitetsprinciper som dessa påståenden aldrig kan uppfylla till filosofernas tillfredsståållelse, och vilka månåga teologer anser vara olååmpliga med avseende på påståendena ifråågas natur. Enligt deras synsåt måsåte religiösa trosföreståållningar bedömas utifrån sina egna villkor och de behöåver inga externa filosofiska fundament eller rättfåårdiganden (Brümmer 1992, 1).

Enligt Brümmer anvånåder sig filosoferna av fel rationalitetsprinciper när de söker bedöma religionens rationalitet. I stället måsåte religiös tro bedömas utifrån sina egna villkor. Om vi gör det anser han t o m att ateism-teismdebatten – diskussionen om det är sant eller falskt att Gud finns – öåverhuvudtaget inte har nåågon framtid (Brümmer 1994, 426).³

3 Se Stenmark (1998) för en ingåående kritik av Brümmers ståndpunkt. I sitt bemötande av min kritik verkar dock Brümmer i viss mån backa på denna punkt. Se Brümmer (1998).

En liknande åsikt har professorn i systematisk teologi i Lund, Werner G Jeanrond nyligen framfört, men kanske av andra skäl än de Brümmer underförstår. Jeanrond skriver i sin artikel "Att reflektera över Gud idag" att:

Själva rationalitetsmodellen, som lett vetenskaper och humaniora allt sedan modernitetens gryning har kommit att bli misstänkt idag. Det mänskliga jaget är inte längre att lita på som tillräckligt säker grund för prövning och tolkning av all verklighet. Teism och dess motpart ateism har båda framställts som svaga mänskliga strävanden. ... Både teism och ateism stöttades i lika mån av ett nu omodernt rationalistiskt paradigm som sökte definiera Gud i ontologiska och moraliska termer. ... I post-nietzscheanska tider har kritisk teologi därför med rätta inte längre intresse av att definiera Gud i existenstermer (Jeanrond 1995, 173).

Harvardteologen Gordon D Kaufman menar att han för egen del inte är intresserad av debatten om "evidentialism" (förenklat, diskussionen om det finns några goda skäl att tro att det finns en Gud eller omfatta en gudstro), men underförstår ändå, att hans åsikt nog delas av många andra nutida teologer. Han skriver vidare, att eftersom "dessa diskussioner fortsätter att ta för givet antaganden som idag ifrågasätts av ett stort antal teologer, så borde det inte vara så förvånande om de inte har något större inflytande på nutida teologiska diskussioner" (Kaufman 1989, 36). Dessa filosofiska antaganden om bl a sanning, förnuft och vad en tro på Gud innebär, undermineras av den nya medvetenheten som religiös pluralism medför, om traditionernas betydelse, det religiösa språkets symboliska natur och dess funktion som ett ramverk för den troendes liv.

Den Wittgensteininspirerade religionsfilosofen Peder Thalén skriver att:

Enligt min mening speglar denna [filosofiska] tolkning missförståndet att det intellektuella innehållet i religionen skulle bestå i en samling spekulativa hypoteser. Att tex försöka visa att det är möjligt att ge rationella skäl för trons innehåll kan därför inte vara någon lösning på religionens intellektuella svårigheter, utan innebär enbart att man bekräftar den oriktiga bild av religionens natur som skapar de intellektuella problemen (Thalén 1994a, 241).

Thalén menar att de som tänker på ett sådant sätt skapar ett skenproblem och att den gudstro som diskuteras i själva verket är en karikatyr av en genuin gudstro, en förvrängning som han mycket underfundigt väljer att benämna "den profana kulturens Gud" (Thalén 1994b).

3. Olika gudsuppfattningar

Vad denna genomgång visar med all tydlighet är, att när vi avser att diskutera frågan om det är rationellt för människor idag att tro på Gud, måste vi vara beredda att problematisera både rationalitetsbegreppet och gudstrons innehåll. Vi kan varken ta bedömningsgrunden eller objektet för bedömningen för givet. Låt mig i detta sammanhang emellertid begränsa mig till att närmare begrunda gudstrons innehåll och funktion för att vid ett senare tillfälle komma tillbaka till frågan om rationalitetsbegreppets utformning.⁴

Vad innebär det att omfatta en gudstro eller en religiös livshållning? Dawkins och Swinburne verkar ha det gemensamt att de båda antar att gudstron är en hypotes av något slag. Dawkins anser till och med att gudstron kan ses som en vetenskaplig eller pseudo-vetenskaplig hypotes. Teologerna protesterar emellertid högljutt. Varför? Det har framförts en rad olika skäl. Låt oss titta närmare på några av dessa.

För många troende människor är Gud en upplevd verklighet snarare än en härledd entitet. Deras tro är inte en hypotes som man har kommit på för att förklara speciella händelser som inträffar i universum, utan i stället bygger deras tro på en erfarenhet av något som går bortom det ordinära, på ett möte med vad de upplever som en gudomlig verklighet. Keith Ward skriver att:

Många människor, kanske de flesta, erfar ibland en närvaro av något transcendent, någonting bortom förgänglighet och bristfällighet ... Kanske religiös tro, för många av oss, börjar i sådana små upplevelser, i "en förnimmelse och känsla av det Obegränsade". Det är genom sådana glimtar av en andlig verklighet som ligger under denna fenomenala värld som man kan utveckla en önskan att söka en djupare medvetenhet om den, och, om möjligt, försöka förmedla dess verklighet i denna värld. Om det händer så föds en religiös tro. Tillbedjan och bön är, i grunden, sätt att fördjupa denna medvetenhet

4 Se dock Stenmark (1995).

och omvandla jaget så att det reflekterar och förmedla det gudomliga ... (Ward 1996, 102–103)

En gudstro är således inte fråga om att genom empiriska observationer och experiment söka sluta sig till ett mycket speciellt och underligt objekt – Gud – på ett liknande sätt som man inom vetenskapen förklarar naturliga fenomen genom att anta existensen av icke-observerbara entiteter som kvarkar och neutroner. För de flesta troende är det i stället fråga om att söka en fördjupad relation till en verklighet som upplevs vara helig, mäktig och av yttersta värde. En gudomlig verklighet som de troende vidhåller, hjälper dem i deras liv att komma tillrätta med lidande, sorg och ångest och ger dem kraft att leva ett gott och meningsfullt liv.

Med andra ord, att som Dawkins och en del andra naturvetare och filosofer, anta att religiös tro kan ses som en slags vetenskaplig hypotes, verkar därför vara att missförstå religionens funktion och syfte. Religionen syftar inte till att förklara och förutsäga entiteters existens eller naturförlopp av olika slag utan att transformera eller omvandla människors liv som ett gensvar på ett möte med en transcendent verklighet.

Ytterligare en anledning till varför det sätt på vilket naturvetare och filosofer diskuterar gudstrons rationalitet, enligt många teologer leder till en förvanskning, har att göra med det faktum att tron på Gud för de troende har en större grad av säkerhet än talet om gudstron som en hypotes tycks tillåta eller berättiga till. Denna tro är inte tentativ (eller provisorisk) till sin karaktär på det sätt som hypoteser är. Om gudstron ses som en hypotes, skriver D Z Phillips, ”skulle vi inte då säga från och med nu, ‘Jag tror att det är mycket sannolikt att det finns en allsmäktig Gud, skapare av himmel och jord’, ‘Jag tror att det är mycket sannolikt att Gud förlåter oss våra synder’ och så vidare? Gör dessa omformuleringar rättvisa åt de religiösa trosföreställningarnas natur? Knappast” (Phillips 1988, 49–50). Phillips poäng är att om man som Swinburne säger att ”Givet den totala evidensen så är teism mer sannolik än dess motsats” så gör man inte gudstron rättvisa (Swinburne 1979, 291). Religiös tro är fråga om en helhjärtad tro. Den är inte en tro som bygger på sannolikhetsresonemang och som likt vetenskapliga hypoteser ständigt utsätts för vederläggningsförsök genom ett aktivt sökande efter falsifieringsinstanser. Att behandla gudstron som en tentativ hypotes vore, menar Ward, på grund av denna tros personliga

och relationella karaktär, detsamma som att säga att ett gott äktenskap uppnås bäst genom att alltid söka bevis för otrohet (Ward 1996, 97).

Dessa påpekanden indikerar att naturvetarnas och filosofernas förhållningssätt till religionens rationalitet verkar bygga på en förståelse av religion som skiljer sig från den som många troende själva har och som riskerar att missförstå religionens funktion och syfte. Vi måste dock vara försiktiga. Religion är trots allt ett oerhört mångfacetterat fenomen och man kan vara religiös på många olika sätt. Harvardteologen Kaufman t ex är inte enbart, som vi sett, kritisk till den filosofiska diskussionen om religionens rationalitet ("evidentialismdebatten"). En del av hans kritik riktar sig snarare mot innehållet i den gudstro som förutsätts i dessa diskussioner än mot att tron karaktäriseras som en hypotes av något slag. För honom är Gud liktydig med "[det] hela storslagna kosmiska evolutionära skeendet" (Kaufman 1985, 44). Vi bör enligt Kaufman "tänka oss Gud i termer definierade i huvudsak av de naturliga processerna av kosmisk och biologisk evolution. Detta resulterar i en Gud som i stora stycken är stum: en som visserligen är aktiv och kännetecknas av kreativitet och vitalitet, men väsentligen saknar det slag av intentionalitet och omsorg som var kännetecknande för den himmelska fadern i [den kristna] traditionen" (Kaufman 1985, 39). Men det är klart att om vi förstår gudstrons innehåll på ett sådant sätt som Kaufman verkar göra, då faller Wards analogi mellan ett äktenskap och en gudsrelation, eftersom Gud i så fall saknar intentionalitet, en förmåga att bry sig om och att älska. Det verkar då också mer rimligt att förhålla sig tentativ till denna Gud än till den personliga och kärleksfulla Gud kristna traditionellt bekänner sig till. Phillips invändning tappar därmed också mycket av sin kraft, för gudstron innefattar inte längre en tro på en allsmäktig Gud, skapare av himmel och jord som kan förlåta synder – vare sig denna tro uttrycks i termer av sannolikhet eller ej.

Vilken slutsats ska vi då dra? För det första, att diskussionen kring religionens rationalitet kommer att se olika ut beroende på hur tron på Gud uppfattas. Vissa frågor, en viss typ av evidens och vissa rationalitetsnormer kommer inte att vara relevanta och innebär kanske till och med en förvanskning, om en viss gudsuppfattning tas för givet, men inte om en annan gudsuppfattning avses. För det andra, att det bästa tillvägagångssättet när religionens rationalitet diskuteras är att man försöker tydligt klarlägga vilken förståelse av gudstron man i sina

resonemang utgår ifrån och vilken gudsuppfattning man vill bedöma rimligheten av.

Vissa troende, åtminstone många judar, kristna och muslimer och en del hinduer, uppfattar den gudomliga verklighet de erfarit som personlig till sin karaktär. De anser sig kunna ha en ömsesidig relation till Gud, de menar att Gud är någon som kan lyssna, trösta, minnas, ha kunskaper och utföra handlingar; att denna Gud också är deras och alla andra tings skapare och att Gud därmed är mäktig, långt mäktigare än något annat de tidigare har erfarit. Denna samling gudsföreställningar brukar filosofer och teologer kalla för ”teism”. Ibland innefattar begreppet teism mycket mer än detta och ibland mindre. (Notera att teism i denna bemärkelse är en abstrakt term som inte direkt hör hemma inom ett religiöst språkbruk och därför sällan används av troende själva. I stället är det en del av ett religionsfilosofiskt eller teologiskt analyspråk med hjälp av vilket man söker uttala sig om fenomenet religion. På samma sätt förhåller det sig med termen ”teister”, som refererar till de troende som har dessa gudsföreställningar.) Denna typ av gudstro som termen teism betecknar tror jag är relativt vanlig. Notera dock att teologer ibland intar en mycket skeptisk hållning gentemot teism. Exempelvis hävdar Stephen Crites att ”För en religionsfilosofi som är bunden till en kritisk undersökning av frågeställningar som härrör från den levande religiösa praktiken är ’teism’ av mycket begränsad betydelse” (Crites 1996, 44). Jag har dock mycket svårt att förstå hur någon som tar sin utgångspunkt i en konkret kristen praxis kan komma fram till en sådan ståndpunkt. Är det inte relativt självklart (även om det också kan vara problematiskt i annat avseende) att t ex många judar, kristna och muslimer tror att Gud är världens skapare, är personlig, är god och kärleksfull, är mäktig, är värdig att tillbedjas, osv? Låt oss därför, trots Crites invändning, ta teismen som utgångspunkt för vårt resonemang, men utan att för den skull glömma bort att gudstron också kan ges en radikalt annorlunda utformning.⁵

Hur ska vi då ställa oss till de olika förhållningssätt som skisserats ovan? De teologer vi stiftat bekantskap med har rätt i, tror jag, att gudstron för de flesta teister inte är någon hypotes av vare sig

5 För en mer utförlig diskussion om den teologiska debatten om teism och olika varianter av ”anti-teism”, se Farley (1996).

vetenskapligt eller allmänmänskligt slag eller något som man förhåller sig tentativt till. De postulerar inte gudstron för att kunna förklara vissa observerbara företeelser, inte heller omfattar de denna tro i en spekulativ eller tentativ anda. Men innebär det att ingen troende överhuvudtaget eller någon annan person är berättigad att se gudstron som en hypotes eller inta ett tentativt förhållningssätt till denna tro? Det är enligt min mening mycket mer tveksamt. För att ta ett exempel från en annan kontext: Min tro att min fru älskar mig utgör för mig ingen hypotes. Det hindrar emellertid inte att några andra personer i ett visst sammanhang kan behandla min föreställning om att min fru älskar mig som en hypotes, som de genom att till exempel studera hennes beteende och vad hon säger försöker bekräfta eller vederlägga. Vi måste således skilja mellan två frågor: (1) *Måste* eller *bör* en troende se sin gudstro som en hypotes? (2) *Kan* en troende eller någon annan person se gudstron som en hypotes?

Många teologer verkar anta att ett nekande svar på den första frågan implicerar också ett nekande svar på den andra frågan. Men jag vill hävda att detta inte stämmer. Innan jag redovisar mina skäl för denna ståndpunkt så låt oss emellertid först söka klarlägga vad som menas med en hypotes. En hypotes skulle vi kunna säga är *ett antagande som görs för att förklara ett fenomen eller ett händelseförlopp*. När jag t ex ser fotspår utanför mitt fönster förklarar jag dessa genom att anta att en människa gått förbi. Denna hypotes kanske jag preciserar ytterligare genom spekulation: Storleken på fotspåren och avtryckens djup verkar indikera att en stor person, antagligen en man, har gått förbi mitt fönster. Alla hypoteser har vidare det gemensamt att de säger något som går utöver evidensen. De säger oss mer än vad vi själva kan se. Min hypotes säger att en stor man gick förbi mitt fönster, trots att allt jag kan se är fotspår i snön.

I bemärkelsen att alla hypoteser säger något som går utöver evidensen är en hypotes alltid spekulativ. Å andra sidan anser vi nog att min hypotes inte är särskilt spekulativ. Det är väl ganska självklart att om vi efter att ha tagit en närmare titt på fotspåren, korrekt antar att det är en människa som gjort avtrycken. Vad skulle det annars kunna vara? Vi har svårt att kalla det för en spekulativ hypotes. Detta indikerar i sin tur att hypoteser kan ha olika status i kunskapsteoretiskt avseende. Vissa hypoteser saknar åtminstone för stunden trovärdighet, de antyder som bäst en möjlighet. Andra är vi säkra på, de stöds av många olika

faktorer och har kanske "överlevt" ett intensivt och vittomfattande testningsförfarande. Men vårt språkbruk är knappast enhetligt på denna punkt, för ibland säger vi om något "Det är bara en hypotes!" och antyder därmed att en hypotes aldrig kan vara annat än svagt underbyggd.

Vi skulle således kunna säga att kännetecknande för alla hypoteser är att de är antaganden som görs för att förklara ett fenomen eller ett händelseförlopp. Det är det som gör något till en hypotes. Men vissa hypoteser har en lägre grad av trovärdighet eller åtminstone krävs det att de testas mer ingående. De utgör antaganden som man tror kan vara sanna men som man anser behöver undersökas närmare. Dock är man beredd att använda dem som en utgångspunkt för en undersökning eller ett ställningstagande. Låt oss kalla dessa hypoteser för "arbetshypoteser" eller "spekulativa hypoteser". Andra hypoteser har en högre status i kunskapsteoretiskt avseende, de har en hög grad av trovärdighet eller ett starkt evidentiellt stöd. De utgörs av antaganden som man tror är sanna och vilka man inte anser sig behöva undersöka närmare eller mera. Man kan ta dem mer eller mindre för givet i livet, i politiken, i sin forskningsverksamhet eller vad det nu är fråga om för sammanhang. Låt oss benämna dessa hypoteser för "säkra hypoteser" eller "icke-spekulativa hypoteser".

Låt oss nu gå tillbaka till frågan om en troende måste eller bör se sin gudstro som en hypotes. Teologerna har rätt i att för många troende människor är Gud en upplevd verklighet och inte ett härlett sakförhållande. Att därför diskutera religionens rationalitet som om dessa människors gudstro *är* en hypotes är ett uttryck för missförstånd. Att vidare diskutera religionens rationalitet som om dessa människors gudstro *borde* vara en hypotes är i min mening uttryck för ett oberättigat krav. Varför skulle då naturvetarens och filosofens krav att den troende bör se sin gudstro som en hypotes vara oberättigat? Ja, tänk er att jag i morse, den 3 juli, när jag befann mig i köket, såg en man gå förbi utanför köksfönstret. Anta nu att en skeptiker skulle hävda att det endast är rationellt för mig att tro detta om jag ser min trosföreställning som en hypotes. Med andra ord måste jag för det första gå ut och kontrollera, om det finns några spår kvar efter mannen och, för det andra, omfatta denna tro – att jag såg en man utanför mitt köksfönster i morse – på basis av denna evidens, dessa eventuella spår. Anta nu att varken jag eller skeptikern lyckas hitta några spår utanför fönstret.

Skeptikerns bedömning är då klar och hon hävdar att det är irrationellt för mig att omfatta denna trosföreställning. Stammande vidhåller jag dock ”Ja, men, men, jag såg honom ju!”.

Jag menar att de troendes situation och deras erfarenhet av Gud som vi berört ovan ofta är analog med min situation och min erfarenhet av denna man.⁶ De anser sig ha erfarit Guds närvaro i sitt liv på ett påtagligt sätt, att de haft ett möte med eller till och med erfarit sig tilltalade av en gudomlig verklighet. På ett liknande sätt som jag tror på denne mans existens och att han gått förbi mitt fönster, tror de på Guds existens och dennes närvaro i sina liv. Om detta är en riktig förståelse av dessa människors gudstro, är det orimligt att kräva att de ska se sin tro som en hypotes av något slag. Vi skulle kunna säga att deras gudstro och min trosföreställning är *direkt erfarenhetsgrundad*. Om vi hade hittat fotspår efter mannen utanför mitt fönster då skulle skeptikerns trosföreställning, å andra sidan, varit *indirekt erfarenhetsgrundad*, eftersom hon utifrån en viss evidens (närvaron av fotspår, deras storlek, etc) sluter sig till mannens existens. Detsamma skulle gälla för alla andra fall när hypoteser antas eller uppställs.

Notera emellertid att sådant vi tror som är direkt erfarenhetsgrundat likväl kan vara sådant vi är osäkra på, som vi förhåller oss tentativt till. I mitt fall var jag säker, för jag menade att jag klart såg en man utanför mitt fönster. Men situationen kunde likaväl varit den att jag tyckt mig skymta konturerna av en man i fönstret, men på grund av att jag hade min uppmärksamhet riktat på något annat eller därför att solen blänkte i fönstret, så är jag något osäker på vad jag såg. På samma sätt måste det rimligen förhålla sig med troende människor. För vissa av dem är Guds existens inte så otvivelaktig som Phillips och andra söker påskina, utan de tycker sig bara ha sett en hastig glimt av Gud i sitt liv och tror därför på Gud men känner ändå en viss eller t o m en stor osäkerhet. Andra troende har haft mer djupgående eller tydligare upplevelser av Gud som för dem är svårare att betvivla. Augustinus skriver t ex att ”långt borta, hörde jag din röst som sade *Jag är den Gud som Är ...* och med ens hade jag inget skäl att tvivla. Det hade varit enklare för mig att betvivla att jag levde än att Sanningen hade ett vara” (Augustinus, *Confessions*, VII, 10).

6 Se Alston (1993) för en detaljerad argumentation för det berättigade i att uppställa en sådan analogi.

Om mitt resonemang är riktigt, så skulle svaret på den första frågan således vara att troende människor inte behöver se sin tro på Gud som en hypotes av något slag, eftersom denna trosföreställning för många av dem är direkt erfarenhetsgrundad.

Låt oss nu gå till den andra frågan: Kan en troende eller någon annan person se gudstron som en hypotes? Jag har för egen del svårt att se varför ett jakande svar på denna fråga skulle, som vissa teologer och religionsfilosofer påstår, leda till en förvanskning av gudstron. Låt oss börja med en människa som aldrig själv har upplevt Guds närvaro på ett direkt sätt i sitt liv. Anta att hon tillmäter troende människors vittnesbörd om Guds verklighet en viss vikt, men det som ändå gör att hon till sist också själv tror på Gud är att hon tydligt tycker sig se Guds avtryck i naturen. Från vad hon ser som Guds "fotspår" i tillvaron, exempelvis kosmos skönhet och ändamålsenlighet, sluter hon sig till att Gud finns och väljer att tillbedja och söka tjäna denna Gud. Hon befinner sig således i en analog situation till den, i vilken en person är, som ser fotspår i snön och sluter sig till att en människa har gått förbi. Denna människas gudstro är således indirekt erfarenhetsgrundad. Det kanske utifrån ett kristet perspektiv finns ett bättre sätt att omfatta en gudstro på, men varför betvivla att det skulle vara fråga om en genuin gudstro? Varför ska vi misstänka att denna människa på något fundamentalt sätt missuppfattat gudstron? Hon kanske till och med sökt etablera en direkt relation till Gud men hittills misslyckats. Kan man inte vara troende, till och med teist, på olika sätt?

Låt oss nu i stället ta som exempel en icke-troende som funderar kring det rationella i att börja tro på Gud. Han känner till de troendes vittnesbörd om att de har erfarit Gud i sina liv, men det räcker inte för honom. I stället undrar han om den Gud som teisterna talar om verkligen finns, verkligen har skapat himmel och jord. Vore det då inte rimligt att anta att denna varelse lämnat något avtryck efter sig i världen, några fotspår, om än suddiga? Han kanske som J J C Smart egentligen skulle vilja vara en teist, bara det fanns tillräckligt med evidens (eller med goda skäl) att tro på en sådan Gud (Smart 1996, 6). Han ställer denna fråga till teologerna och hoppas på ett svar. Men vad han får höra av teologerna är att sökandet efter goda skäl för trons innehåll bara bekräftar den oriktiga bilden av religionens natur (som om religion var ett enhetligt fenomen); att de inte är intresserade av frågan om det finns någon Gud eller inte, för teologer talar inte längre

om Gud i existenstermer och de tror dessutom att teism och ateism är svaga mänskliga strävanden (som om teism och ateism inte kan utformas på en rad olika sätt); eller att de helt enkelt inte är intresserade av en sådan diskussion, av en evidentialismdebatt.

Men om min analys är riktig duger inte dessa svar, för en troende människa kan – men behöver inte – se gudstro som en hypotes och detsamma gäller för en icke-troende. Så en förklaring till varför, vad jag lite kategoriskt valt att kalla, naturvetarnas och filosofernas förhållningssätt respektive teologernas förhållningssätt till religionens rationalitet, skiljer sig så radikalt åt har att göra med att man från båda håll, men på olika sätt, blandar samman frågorna ”Måste eller bör en troende se sin gudstro som en hypotes?” och ”Kan en troende eller någon annan person se gudstron som en hypotes?”⁷

Vi har sammanfattningsvis sett att det ofta finns en stor skillnad mellan hur å ena sidan, naturvetare och filosofer och å andra sidan, teologer förhåller sig till och argumenterar kring frågan om det är rationellt att tro på Gud idag i ett sekulariserat samhälle. Jag har försökt analysera några punkter där dessa intellektuella antingen missförstår varandra eller bygger sina resonemang på tveksamma antaganden om gudstros innehåll och funktion. Godtas mina klarlägganden, kan förhoppningsvis den klyfta som nu finns mellan dessa grupper av intellektuella, åtminstone delvis, överbryggas.⁸

7 För att kunna avge ett mer slutgiltigt omdöme om dessa olika förhållningssätts rimlighet, krävs det dock att vi också analyserar rationalitetsbegreppets innehåll. En frågeställning jag avser återkomma till vid ett annat tillfälle

8 Artikeln bygger ursprungligen på föredrag hållna för Linköpings Kristna Studenter (LKS) och vid Forum Teologi Naturvidenskab i Aarhus. Jag vill uttrycka mitt tack till deltagarna vid dessa två tillfällen samt till min kollega Eberhard Herrmann för värdefulla synpunkter.

Litteratur

- ALSTON, WILLIAM P, 1991, *Perceiving God*, Ithaca: Cornell University Press.
- BERGSTRÖM, LARS, 1997. "Om tro och vetande" i *Filosofisk tidskrift*, Årg 18, Nr 1.
- BRÜMMER, VINCENT, 1992. *Speaking of a personal God*, Cambridge: Cambridge University Press.
- BRÜMMER, VINCENT, 1994. "Has the theism-atheism debate a future?" i *Theology*, Årg XCVII, Nr 78.
- BRÜMMER, VINCENT, 1998, "How rational is rational theology?" A reply to Mikael Stenmark" i *Religious Studies*, Årg 34, Nr 4.
- CRITES, STEPHEN, 1996. "The pros and cons of theism" i William J Wainwright (red), *God, philosophy and academic culture*, Atlanta: Scholars Press.
- DAWKINS, RICHARD, 1995. "A reply to Poole" i *Science and Christian Belief*, Årg 7, Nr 1.
- FARLEY, EDWARD, 1996. *Divine empathy. A theology of God*, Minneapolis: Fortress Press.
- JEANROND, WERNER, 1995. "Att reflektera över Gud idag" i *Svensk Teologisk Kvartalskrift*, Årg 71, Nr 4.
- KAUFMAN, GORDON D 1985. *Theology for a nuclear age*, Manchester: Manchester University Press.
- KAUFMAN, GORDON D 1989. "Evidentialism: a theologian's response" i *Faith and Philosophy*, Årg 6, Nr 1.
- MITCHELL, BASIL, 1981. *The justification of religious belief*, Oxford: Oxford University Press.
- PHILLIPS, D Z, 1988. *Faith After Foundationalism*, London: Routledge.
- SMART, J J C, 1996. "Atheism and Theism" i J J C Smart och J Haldane, *Atheism and Theism*, Oxford: Blackwell.
- STENMARK, MIKAEL, 1995. *Rationality in science, religion and everyday life. A critical evaluation of four models of rationality*, Notre Dame, University of Notre Dame Press.
- STENMARK, MIKAEL, 1998. "The end of the theism-atheism debate? A response to Vincent Brümmer" i *Religious Studies*, Årg 34, Nr 3.
- SWINBURNE, RICHARD, 1979. *The Existence of God*, Oxford: Oxford University Press.
- SWINBURNE, RICHARD, 1996. *Is there a God?* Oxford: Oxford University Press.
- THALÉN, PEDER, 1994a. "Teologins roll i ett avkristnat samhälle" i Sigurd Bergmann och Carl Reinhold Bråkenhielm (red) *Kontextuell livstolkning*, Lund: Religio 43.
- THALÉN, PEDER, 1994b. *Den profana kulturens Gud*, Nora: Nya Doxa.
- WARD, KEITH, 1996. *God, chance and necessity*, Oxford: Oneworld publications.